

Revista de Antropología Experimental

nº 14, 2014. Universidad de Jaén (España)

monografico: POLÍTICAS DEL SUMAK KAWSAY, 3: 33-45.

ISSN: 1578-4282
Depósito Legal: J-154-2003

<http://revista.ujaen.es/rae>

TIEMPO, BUEN VIVIR Y CAMBIO SOCIAL

Juan José RUIZ BLAZQUEZ; Eleder PIÑEIRO AGUIAR

Instituto de Altos Estudios Nacionales (Ecuador)
ruizblazquezx@gmail.com, eleder1983@hotmail.com

TIME, GOOD LIVING AND SOCIAL CHANGE

Resumen: Uno de los principales límites culturales es el del tiempo. La forma de entender la temporalidad por parte de diversas culturas y sociedades ha sido objeto de estudio desde los inicios de la ciencia social. En la actualidad, la concepción lineal del tiempo, propia de la visión occidental del mundo desde su formación colonial, configura una jerarquía dual en la manera que entendemos la vida social. Esto está íntimamente relacionado con la formación de dualidades temporales que crean un discurso para entender al “Otro”. Pero se abren paso otras formas de comprender y significar el tiempo y que tanta repercusión están teniendo en los últimos años en países andinos. De hibridaciones, resistencias, integraciones, asimilaciones y luchas en el espacio nacional entre ciertas minorías y la mayoría “criolla”, surgen discursos y prácticas que critican la concepción de modernidad y progreso lineal, por ejemplo desde el *sumak kawsay* en el Estado ecuatoriano.

Abstract: One of the main cultural boundaries is time. The way to understand temporality by different cultures and societies has been studied since the beginning of social science. At present, the linear conception of time, characteristic of the Western view of the world from its colonial formation configure a dual hierarchy in the way we understand social life. This is closely related to the formation of temporary dualities that create a speech to understand the “Other”. But, there are new ways of understanding and defining time that are having much impact in recent years in Andean countries. From hybridizations, resistances, integrations, assimilations and national struggles in the space between certain minorities and the “native” majority, arise discourses and practices that criticize the linear conception of modernity and progress, for example, from the *sumak kawsay* perspective in Ecuador.

Palabras clave: Buen Vivir. Ecuador. Tiempo. Igualdad. Democracia
Good living. Ecuador. Time. Equality. Democracy.

I. Introducción

En la actualidad, y tras el crack del 2008, ha saltado por los aires un modelo de convivencia social cuya armazón ha descansado en un imaginario común tanto de lo que fue el pasado como de lo que se esperaba que fuera el futuro. Con la irrupción de la crisis capitalista, consecuencia de la financiarización de la vida económica y social, se han resquebrajado las líneas de sentido por las que hemos transitado. Para invertir el trastocamiento de estas referencias temporales, para recomponer el sentido del tiempo -en definitiva, la discordancia entre las expectativas de unos y de otros- se hace necesario conocer y aceptar la historia de los demás, así como la construcción de un tiempo en común. La finalidad última de este texto es abrir una vía de reflexión acerca de la temporalidad social, objetivar las lógicas temporales en las que se desenvuelven varones y mujeres, e inscribir el tiempo en los procesos sociales y no al margen de ellos, para de esta manera poder pensar otras alternativas que hagan posible la construcción de otras subjetividades que permitan liberarnos de las trabas temporales de las que está hecha la cadena de la explotación capitalista. En otras palabras: reconceptualizar el tiempo como un territorio de lucha (Ribas, 2013:142), pues la producción de lo espacio-temporal no es neutral respecto a la lucha de clases (Harvey, 2001:242). En definitiva, poder elegir en libertad aquello que consideremos lo más idóneo a nuestra condición humana, poniendo el foco de atención en aquellas condiciones espacio-temporales que posibilitan dotar de coherencia la trama de sentido con la que expresamos nuestras vivencias.

La desaparición de la historia se ha pagado en las ciencias sociales con la ceguera, y por tanto con la imposibilidad de comprender la vida social en toda su complejidad. El conocimiento de la realidad social en términos de causalidad histórica es posible, frente al aserto de Dilthey acerca de la imposibilidad de la objetivación sociológica. Max Weber, Emilie Durkheim, Norbert Elías, Foucault, Robert Castel y más recientemente Fernando Álvarez Uría y Julia Varela en el contexto sociológico español, pusieron todos ellos el foco de atención en las formas de subjetivación que acompañaron al proceso de individualización capitalista y por haber compartido una preocupación por la objetivación del tiempo para poder pensar el cambio social. Todos estos pensadores utilizaron la historia y los procesos para dar cuenta de la vida social, problematizaron el presente, es decir, hicieron una historia del presente para hacer frente a la perplejidad de lo instituido. Avanzar en la explicación sociológica y antropológica del tiempo requiere atender las condiciones sociohistóricas, a la génesis, a las formas elementales, pues como señalaron los sociólogos clásicos, el proceso de constitución de un campo no es inocente, ya que en buena medida su lógica instituida define sus funciones sociales y el sentido que adoptará su posterior lógica de desarrollo.

Objetivar la génesis y las sucesivas lógicas de desarrollo del tiempo, profundizar e investigar los procesos de subjetivación subyacentes a la dinámica capitalista, en definitiva, las temporalidades en las que estamos instalados, tiene que ayudarnos a pensar otros tiempos y otros espacios diferentes para de esta manera orientar los procesos de transformación social y política que están teniendo lugar en Ecuador, para dar así cumplimiento a los mandatos constitucionales.

El Buen Vivir, concepto recogido en la constitución ecuatoriana del año 2008, nos puede permitir reflexionar y profundizar acerca del vínculo social y la solidaridad. El artículo 383 de la constitución de la República del Ecuador dice textualmente “Se

garantiza el derecho de las personas y los colectivos al tiempo libre, la ampliación de las condiciones físicas, sociales y ambientales para su disfrute, y la promoción de actividades para el esparcimiento, descanso y desarrollo de la personalidad”. Llevar una vida plena y digna significa, por tanto, disponer de tiempo, tanto en cantidad como en calidad. Los ciudadanos para ser tales necesitan tiempo para dedicarse a la vida política, económica, cultural y social. Esta última incluiría una serie de actividades, entre las que se incluyen la representación de uno mismo, la de los grupos de los que se forma parte y la gestión emocional (Durán, 2009).

II. Consideraciones históricas- teóricas-metodológicas

Antes de empezar a problematizar el concepto de tiempo no debemos de confundirlo con la cronología, ni con el movimiento, una confusión que se viene arrastrando desde Aristóteles. En su definición del tiempo, Aristóteles proclamaba que “el tiempo es el número del movimiento respecto al ‘antes’ y al ‘después’”. En la concepción dominante del tiempo de su época los asuntos físicos y humanos eran representados de manera cíclica, por lo que nada podía acontecer, o por lo menos nada radicalmente nuevo. La creencia en la férrea necesidad de la ocurrencia de los acontecimientos, junto al interés en las mediciones temporales de los astros, hizo que se centrara más en las diversas condiciones estáticas que en los procesos temporales, es decir, en las ideas y el sentido del tiempo. El resultado inesperado fue la eliminación radical de éste y su sustitución por la intemporalidad. Lo que sí está fuera de toda duda es que la dimensión social del tiempo es una dimensión básica de la existencia humana. La sociedad, y cada sociedad, es institución de una temporalidad propia que impone además una forma de ser y de hacer (Castoriadis, 1989). La experiencia, además, tiene lugar en el tiempo y en el espacio, por lo que no se le podría asignar un significado sin su inserción en estas dos coordenadas, aún más, ni siquiera sería posible, de lo que se deduce que determinados tipos de subjetividad se corresponden con determinadas configuraciones temporales y espaciales. ¿Cómo no prestar atención a esta dimensión tan humana y darla por presupuesta sin más?

¿A qué tiempo nos referimos? “Aproximarnos a las distintas temporalidades significa acercarnos indisolublemente al tiempo tanto en su aspecto cronométrico (tiempo secuencial) como al sentido que le atribuimos (tiempo de la intencionalidad). La vivencia de los procesos forma parte de los mismos procesos y así, todo lo que suceda, deberá ser determinado por la dimensión vivencial (Elias, 1989). Por tanto, el tiempo intencional y el tiempo de la sucesión serían las dos dimensiones de un tiempo único, tanto si las ciencias sociales abordan el estudio sociológico de sus manifestaciones sociales como si se trata de la construcción teórica en ciencia social (Ramos, 1997: 12-13). El modo en que experimentan los hombres y las mujeres el tiempo está internamente ligado a la imagen que los individuos y los grupos sociales tienen de sí mismos (Eliás, 1987:76). Nuestra imagen, nuestra identidad, el mundo al que pertenecemos y el que abarcan nuestras obligaciones se ve profundamente afectado por la percepción que tengamos de nuestra ubicación en el espacio y en el tiempo (Harvey, 2001:242). El tiempo es un recurso de la acción y un revelador de las determinaciones más hondas de los fenómenos sociales, tanto de los sujetos que lo protagonizan o sufren, como de las actividades que realizan (Ramos, 2003). Ramón Ramos ha mostrado que la sociología, en sus diversos intentos, ha tratado de acotar y tipificar un tiempo propio, el tiempo social, que sólo es plausible si lo tomamos como una metáfora cómoda y expresiva, no confundiendo tiempo y proceso, es decir, no se trataría de un tiempo o un conjunto de tiempos sino del complejo conglomerado formado por los aspectos temporales de la realidad social (Ramos, 1992).

En las sociedades tradicionales, en las sociedades rurales, erróneamente identificadas por algunos antropólogos como “sociedades sin historia”, cada generación vivía y

experimentaba semejantes experiencias del tiempo, se situaban en la propia comunidad más que en la duración de la vida del propio individuo. Eran sociedades anteriores a la sociedad de los individuos, sociedades en las que el individuo aún no había hecho su aparición como una novedad. “El tiempo sin meta dará lugar a un tiempo proyectivo, para la persecución del objetivo, y en el que el tiempo del individuo se desplegará en todos los ámbitos” (Galimberti, 1992:56-57). Como señala W. Sombart (1965), se vivía mucho porque se vivía dentro de un conjunto holista: la iglesia, el claustro, el municipio, la stirpe. El tiempo no estaba unificado, sino que pertenecía a los ritmos pendulares de la sociedad, inserto en las actividades agrarias, marcado por las prácticas religiosas, una temporalidad cíclica basada en los ritmos de la naturaleza.

La concepción temporal en la que estamos instalados tiene su origen en la intersección de nuevas propuestas teóricas acerca del tiempo y de determinadas prácticas sociales. Los nuevos descubrimientos científicos en el siglo XVIII junto con la consolidación del capitalismo harán que el tiempo mágico-mítico de carácter religioso sufra un desplazamiento progresivo. Cuando el individuo se emancipe de la colectividad, cuando la duración de su propia vida sea la medida de su goce, habrá una aceleración del ritmo del tiempo para la producción y consumo de objetos de lujo dentro del marco de las ciudades, convirtiéndose la nueva configuración espacial de la ciudad en “la directora de la vida” (Le Goff, 2004). La introducción en este siglo de la temporalidad en las ciencias naturales contribuyó junto con la aceleración histórica que supuso la Revolución Francesa a una historización y aceleración del mundo social que ya no tendrá retorno. La nueva semántica temporal pudo ser pensada porque el tiempo sufrió entonces un proceso autorreferencial y reflexivo.

Con el triunfo del capitalismo el tiempo industrial se convirtió en guía y ordenación de todas las temporalidades, se convirtió en un dispositivo biopolítico que se fue inscribiendo en los cuerpos por medio de los parámetros temporales compartidos. En esta nueva sociedad el tiempo se convirtió en el símbolo máximo, indiferente o relativamente indiferente a la pertenencia espacial de los individuos (Foucault, 2003). “La modernidad fabricó un tiempo específico sobrecargado en su representación, convirtiéndose en el elemento trascendental de la conciencia humana frente al espacio debido a sus rendimientos ontoepistemológicos” (Castro, 1998:40-50). El espacio, por el contrario, se convirtió en lo aporético de la acción histórica, en algo muerto e inactivo, desligado del tiempo, cuando en realidad es condición para que exista el tiempo. “Es la esfera de la posibilidad de la existencia de la multiplicidad” (Massey, 2005), donde se presentan siempre opciones de diversas trayectorias como modo de crear, y de organizar el tiempo (Bagu, 1978). El espacio se transforma de esta manera en escenario de una historia (Valdano, 2010:226-237), en lugares activos de la acción (Harvey, 2001). A lo largo del tiempo se ha ido dando un desplazamiento de la imagen por el concepto, que es tanto como decir del espacio por el tiempo, sosteniendo que no pensamos con imágenes sino con conceptos. La desaparición del poder de las imágenes interiores ha sido sustituida por secuencias temporales merced a la aparición del puritanismo protestante, pues la calidez y el fondo furtivo que hay en ellas desborda a la racionalidad teórica que reduce el rechazo a lo desconocido, mutilando la mirada burguesa otras formas de conceptualización del espacio y de la experiencia cotidiana como consecuencia de la temporalización del espacio (Gómez de Liaño; y otros, 1998).

Lejos de ser trivial o puro parámetro que mide o sitúa a las cosas sin incorporarse a ellas, el tiempo es central. Desde la imaginación sociológica y antropológica podemos contribuir a proporcionar luz a este debate, analizando de qué manera una explícita atención por lo temporal puede aclarar aspectos fundamentales de la vida social. Y es que, en efecto, el concepto de tiempo, tan abstracto e inmaterial, tan correoso y difícil de definir, se puede comprender mejor y explicar de una manera más clara cuando se liman las aristas metafísicas que recubren dicho concepto. Las categorías de pensamiento no son algo inmanente, no son categorías a priori de la sensibilidad, tal como señalaba Kant, sino que están relacionadas

de algún modo con las formas de organización social, más concretamente con las formas que adopta el funcionamiento del poder y del saber en cada sociedad (Varela, 1992). Para Durkheim, el promotor de la sociología en Francia y el primer sociólogo en considerar el tiempo como una categoría social, “las categorías son el esqueleto mismo de la inteligencia” (Durkheim, 1992:8). Durkheim fue el primer sociólogo que definió el tiempo como una categoría social, uno de los primeros sociólogos que se interesó por el estudio de las categorías de pensamiento con el fin de dar cuenta de la génesis y de las transformaciones de los conceptos en el marco de una sociología del conocimiento, permitiendo a los hombres comunicarse y haciendo posible un cierto conformismo lógico necesario para poder vivir en comunidad, además de permitir que sean posibles los sistemas de representación que los hombres, de una determinada sociedad y en un momento histórico concreto, elaboran del mundo y de sí mismos (Varela, 1992). El tiempo social para este sociólogo es entendido como el ámbito en el que se definen los distintos sistemas de equilibrio, que son los tipos sociales normales, contribuyendo a la adaptación y a la integración social (Uña, 2009:111).

El tiempo es producto de la conciencia colectiva, del pensamiento colectivo. Para Durkheim el tiempo puede ser susceptible de tratamiento científico al ser un cosa social, al contrario de Henri Bergson, para quien “la realidad es temporal porque es duración, un tiempo cualitativo de la conciencia individual en oposición al tiempo científico y cuantitativo, artificial y construido al margen de la duración pura” (Bergson, 1982: 35). El tiempo, según este filósofo, no es algo al margen del devenir de las cosas, no se trata de un tiempo matemático, sino de la propia duración, algo que corresponde al pensamiento, a la esfera de lo vivido, por lo que sólo el espacio se podría medir. De esto se desprende que la realidad, al ser duración, no es abordable por la razón, así que no habría espacio para las ciencias sociales. El vitalismo y la centralidad del sujeto bergsoniano eran difícilmente conciliables con la propuesta de Durkheim de tratar los hechos sociales como cosas. Aunque se le ha reconocido a Bergson las nuevas vías que abrió para el estudio del tiempo, a Durkheim le era extraña esa idea de un continuo movimiento sin un anclaje fijo, sin incardinación histórico-social. Los hechos sociales, y el tiempo lo es con toda su materialidad social y simbólica, no son realidades inertes sino dispositivos dinámicos que anudados en el interior de un entramado institucional ejercen sobre los sujetos una coacción que es preciso objetivar. Una de las principales funciones de la sociología es poner de manifiesto el peso de lo social en lo individual. Ser conscientes del peso de las inercias históricas, asumir que estamos condicionados y coaccionados por coyunturas históricas, por lógicas sociales e institucionales formadas al margen de nuestras decisiones, nos permite, precisamente, adquirir una mayor conciencia de nuestras dependencias y, por tanto, plantear alternativas de cambio y ampliar así nuestra capacidad para asumir cotas de libertad cada vez mayores (Parra, 2013).

Junto con Durkheim estamos también subidos en los hombros de los otros sociólogos clásicos (Marx, Max Weber, Nöbert Elias, Foucault, Rober Castel), quienes pusieron el foco de atención en el cambio social y en los procesos de subjetivación que acompañaron al capitalismo, en un momento en el que las formas de vida tradicional y las formas de sociabilidad estaban dando un giro radical, originándose lo que los sociólogos antes mencionados intuyeron muy pronto: el proceso de individualización y la desaparición paulatina de la sociedad y de la historia como factores explicativos de los fenómenos sociales, en aras de una explicación economicista de la sociedad que el funcionalismo terminó por consagrar.

La esencia de la sociedad reside, desde el punto de vista del interaccionismo simbólico, en un proceso incesante de acción, por lo que las acciones conjuntas se anclan en la dimensión temporal de la misma y al hecho de que la “trayectoria” de la acción social suele ser ordenada y repetitiva según la definición de sus participantes. Las definiciones comunes, desde este punto de vista, depende de la regularidad, estabilidad y repetición de la acción en

la vida en grupo, constituyendo tales definiciones el origen de la conducta social establecida y regulada (Uña, 2009: 204). La comunicación, por tanto, se muestra como un elemento necesario para comprender y explicar los procesos temporales, pues además de permitir la transmisión de tradiciones y costumbres, facilita los vínculos de solidaridad entre los habitantes de la ciudad, integra, sintetiza y consolida las funciones de los individuos y de los grupos en el interior de la ciudad. Max Weber señalaba que las acciones sociales deben descansar plena y exclusivamente en la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma (sentido) indicable (Weber, 1987), por lo que confianza se muestra entonces como la condición necesaria para interactuar con los otros, asegurando la previsibilidad para actuar de forma apropiada. Incluso para un abordaje científico de la realidad social, tal como se plantea en la sociología weberiana, se necesita un tipo de interacción social basada en una racionalidad con sustento en lo regular y lo predecible.

III. El tiempo en el Buen Vivir

“Dado que la satisfacción de todas las necesidades humanas requiere de la inversión de tiempo personal, consideramos éste la fuente preponderante y, por tanto, la escasez/disponibilidad del mismo se convierte en un factor determinante para evaluar el bienestar de los hogares” (Damian, 2013: 146)

La cita anterior pertenece a un esclarecedor artículo que relaciona las formas de medir la pobreza con las formas y la importancia de medir el tiempo. Para la teoría económica neoclásica, la disponibilidad de tiempo es vista como una restitución a la participación laboral en aras del trabajo doméstico: cuidados, educación, ocio, etc. Sin embargo, a la hora de analizar la pobreza, desde el neoclasicismo económico, el tiempo es la variable olvidada, con la excusa de la dificultad de su medición. A esto se suma la visión clásica de la libertad individual según la cual los sujetos pueden elegir y, por lo tanto, dedicar más tiempo al trabajo productivo para evitar la pobreza. No se tiene en cuenta, desde esta perspectiva, la ausencia de libertad individual. A ello se suma que si bien hay tendencia a optar por mayor tiempo libre dados ciertos niveles de ingresos, aun en sociedades de bienestar alto, persiste la sensación de escasez de tiempo. Ya Becker (1965) señaló que para realizar actividades en un contexto mercantil, son necesarios ciertos actos previos que también requieren de tiempo.

En Latinoamérica Oscar Altimir (1979 cit. en Damian, 2013) categorizó elementos teóricos para incorporar la medición del tiempo y su relación con los estudios sobre pobreza, si bien se decantó exclusivamente, una vez más, por analizar los ingresos de los hogares. En los 90 Citro y Michael (1995, cit. en Damian, 2013) propusieron que familias con similares recursos económicos pueden ser muy diferentes en recursos temporales. Damian González concluye su texto comentando la importancia del índice ETT (Exceso de Tiempo de Trabajo), y su necesidad de incorporación en los estudios sobre pobreza y que podemos extrapolar a todo el campo económico, social y cultural. Índices con la lógica de crítica a las teorías clásicas de medición económica han surgido en los últimos años, y en ellos la medición del tiempo ha sido un eje fundamental.

Que la ciencia social configura la realidad y que ésta redefine los términos conceptuales con la que aquella da cuenta de ésta es un dato más acerca de la reflexividad en las ciencias sociales. La interacción de realidad y ciencia social lo planteamos desde el estudio de caso en un marco interdisciplinar.

Así, proponemos el ejemplo de dos hechos apartados en el espacio pero próximos por su carácter insolente que sucedieron en el año 2008. En Bután, pequeño país situado entre los gigantes India y China, se celebraron por primera vez unas elecciones democráticas instauradas a partir de la decisión de su Monarca. En Ecuador, se firmó la Constitución de

Montecristi, en donde se reconoce al país como intercultural y plurinacional.

Comenzando por el país asiático, fue el propio Rey Jigme Singye Wangchuck el que, tras un viaje de investigación por su país, consideró que las formas tradicionales de medición como el Producto Interior Bruto no serían suficientes para conocer el grado de bienestar de su población. En la línea expresada por Xabier Boltaina (2011): “El PIB (...) no tiene en cuenta la mala distribución de la riqueza, los abusos de gobiernos y grandes empresas, los regímenes despóticos o autoritarios. Fue por ello que se instauró el índice de Felicidad Interior Bruta en el Bután (FIB o en inglés: GNH, Gross National Happiness)”.

“El visionario cuarto rey asumió rápidamente que su país nunca devendría un ejemplo de potencia económica ni militar, pero supo ver en la identidad butanesa su fuerza y autenticidad, y sobre este pilar trazó su plan (...) Hoy, Timbu debe ser la única capital del mundo sin semáforos ni vallas publicitarias; está prohibida, en todo el país, la venta de cigarrillos, así como la emisión de canales televisivos como la MTV o los de lucha libre, y tanto los edificios como la vestimenta para ir a trabajar se regulan por ley” (de la Rosa, 2013).

Según Mercedes de la Rosa, entre los logros del Bután en los últimos cuarenta años están: una “educación en inglés, sanidad y comida asegurada para sus habitantes, electricidad casi totalmente subvencionada, agricultura completamente ecológica, planificación urbanística estrictamente regulada y un turismo de alto valor y poco volumen”. Por aportar dos datos concretos, Bután ha pasado de una esperanza de vida de 45 a 66 años y la tasa de alfabetización, reducto de emigrantes o de vida monacal, ha llegado al 60%. Así pues, “el país ha evolucionado de forma paternalista y por propia decisión de la Corona a otra fórmula peculiar de gobierno, próxima a la monarquía constitucional.” (Boltaina, 2011). Se trata según Xavier Boltaina de una transición orquestada desde la élite y con un fuerte rechazo inicial por parte del pueblo, que no veía con buenos ojos el que se redactase una constitución. Algo que sólo pudo superarse gracias a la particular relación de los súbditos con su rey y en donde la filosofía budista- de hecho así denominan en Bután al GNH: filosofía- cobra un significado de primer orden. El Monarca “de alguna manera impuso su voluntad reformista en un país cuya ciudadanía no lo solicitaba e incluso rechazaba” (Boltaina, 2011).

“El gobierno, los partidos políticos y toda la ciudadanía toman muy en serio el GNH, quizá fruto de su tradición histórica y de sus valores budistas, y concuerda con la voluntad de la población de que la modernización del país, que se considera ahora ya necesaria, no suponga una ruptura de la cultura y de las tradiciones del país” (Boltaina, 2011: 5).

El de Bután no es un caso aislado en el que se soslaya la importancia del PIB para medir el bienestar, y se da paso a otros medidores que se perciben como más cercanos a la realidad social. Por poner un ejemplo la Organización de las Naciones Unidas, a través del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, elabora el “Índice de Desarrollo Humano”, en donde entre otros elementos se miden la esperanza de vida al nacer; la tasa de alfabetización de adultos; la tasa bruta combinada de matriculación en educación primaria, secundaria y superior; y la calidad de vida, esta sí medida a través del PIB per cápita. Por otra parte los premios Nobel Amartya Sen y Joseph Stiglitz ayudaron al gobierno francés, encabezado por su presidente Niocolás Sarkozy, a crear una fórmula de medir la felicidad interior bruta. En Inglaterra, el primer Ministro David Cameron se ha comprometido a incluir el bienestar general para medir el progreso. La República de Costa Rica ha sido nombrada por el Happy

Planet Index como el país más feliz del mundo, aun teniendo un 20% de pobreza. Este país, por cierto, no posee Fuerzas Armadas.

Sí las posee Ecuador, si bien uno de los puntos fuertes de la llegada al poder de Rafael Correa en 2007 tuvo un eje central en este tema, como fue el cierre de la sede militar norteamericana de Manta, algo que se ratificó con la firma de la Constitución del año siguiente: “El Ecuador es un territorio de paz. No se permitirá el establecimiento de bases militares extranjeras ni de instalaciones extranjeras con propósitos militares. Se prohíbe ceder bases militares nacionales a fuerzas armadas o de seguridad extranjeras” (Constitución Ecuador, art. 5).

El espacio soberano es factor crucial en la construcción de todo Estado y así se recoge en los textos constitucionales, de los cuales el de Montecristi no es una excepción. Pero además de ello hay factores temporales que juegan un papel muy significativo en la formación del Ecuador actual. La importancia otorgada por algunos intelectuales a entender otras formas de medición de la felicidad, de las economías o del desarrollo de una nación, tienen repercusiones e influencias mutuas en la forma de conceptualizar el factor temporal. Reconocer la plurinacionalidad implica, entre otras cosas, estar atentos a otras cosmovisiones e imaginarios colectivos de los grupos que conforman un Estado-nación. La importancia dada a no considerar la visión temporal occidental, anclada en ideas-fuerza como las de linealidad, progreso o evolución surgidas de la modernidad, es un avance, pues posibilita el reconocimiento de otras temporalidades, lo cual puede llevar a repercusiones críticas hacia el neoliberalismo y el eurocentrismo. Esto nos permite establecer una interacción entre los bienes relacionales y el capitalismo cognitivo

Tomamos el concepto de René Ramírez (Secretario Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación de Ecuador) de “bienes relacionales” y su propuesta de economía heterodoxa, para hacerla dialogar con la crítica decolonial, y más en concreto con la cuestión del “pluriversalismo” y la “ecología de saberes”. Ramírez (2010) comenta que para medir el Buen Vivir de una sociedad, un buen índice podría estar basado en conocer cuánto tiempo dedica una sociedad a vivir saludablemente haciendo lo que desea hacer y produciendo socialización, relaciones afectivas entre sus miembros. Su definición de Buen Vivir es la siguiente: “la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación indefinida de las culturas humanas y la biodiversidad” (Ramírez, 2010: 17). El autor propone, frente a los medidores de la economía clásica, medir el tiempo bien vivido o vivido a plenitud como índice de medición de satisfacción de las necesidades, así como el empleado para expandir todas las capacidades, pues más allá de la identidad en torno a la compra-consumo, lo que interesa es conocer cómo emplean el tiempo las personas.

Una metáfora muy pertinente en cuánto a cómo empleamos el tiempo en las sociedades occidentales la tenemos en *La Abeja y el Economista*, de Yang Moulier Boutang (2012). El autor utiliza la metáfora de la polinización para explicar la importancia del trabajo colectivo y cognitivo. Dice que dicha polinización es la condición primordial de reproducción de lo vivo y, a modo de ejemplo, compara al oso con el succionador absoluto de la plusvalía generada por las abejas, pues no dedica tiempo alguno al trabajo de preparar la miel, sino que simplemente la roba. Por su parte el apicultor sería el que se lleva una plusvalía relativa por cuanto ha de preparar los panales, recolectar la miel, etc. Emplea su tiempo en coordinar tareas, si bien no efectúa el trabajo más íntimamente relacionado con la producción del elemento a extraer. Comenta Moulier Boutang que “decir que la abeja es explotada de forma individual carece (...) de sentido. Lo que se explota es su capacidad polinizadora”. Transportando esta metáfora hacia los humanos, dice que éstos pueden polinizar sin tener necesidad de ser conscientes de ello, y pone el ejemplo del Counter Planning in the Shop Floor de Bill Watson (1971), en donde los obreros fabriles, más allá de ser vistos como

meros ejecutores de órdenes, se adaptan al contexto y cooperan entre sí para aumentar la eficiencia y adaptarse a los requerimientos formales de la empresa. Lo interesante de esta metáfora y del texto de Watson, para Moulier Boutang, es que la cooperación y coordinación humanas requieren aprendizaje y, para el caso que nos ocupa, una redistribución del tiempo no basado en las jerarquías de la empresa, que “subordina pero no coopera”. En otras palabras, organiza una cooperación que no es obligatoria pero deja de lado la organización espontánea.

Entender este tipo de procesos es clave para sociedades más basadas en el comunitarismo como muchas indígenas, en donde los tiempos dedicados al trabajo son comprendidos y organizados de forma diferente que en la sociedad occidental, estando en esa forma de racionalizar las temporalidades uno de sus mayores aportes y críticas a la lógica individualista y lineal. Dice Boutang:

“Lo que va a producir valor es justamente el trabajo obrero en lo que tiene de no mecanizable, de no “maquínico”. En el caso del trabajo intelectual y la producción de conocimiento hay algo que pone cada vez más de manifiesto el papel de la inteligencia. Se trata de la comprensión del medio ambiente” (Boutang, 2010: 143-144).

Frente a las abejas, que así actúan en aras de polinizar, los humanos buscan confianza, cooperación, movilizar afectos, trabajo en red, contribuciones múltiples... en la línea de lo sugerido por René Ramírez en cuanto a la importancia de los bienes relacionales y la medición del tiempo para su obtención: “Esta actividad rizomática es exactamente lo que se produce cuando los seres humanos resuelven un problema sumando sus fuerzas cognitivas en red” (Boutang, 2010: 144).

Conceptualizado como cognitivo, el capitalismo cobra una nueva dimensión. En palabras de Enmanuel Rodríguez y Raúl Cedillo (prólogo en Blando et al, 2004), “como concepto político señala menos la ineluctable transformación de un modelo técnico como la “puesta a trabajar” (...) de una nueva constelación expansiva de saberes y conocimientos.” En sentido parecido Paolo Virno (2003) comenta que es la “cooperación entre cerebros” el principal recurso económico y capital fijo.

“Puesta a trabajar” y “cooperación entre cerebros” son dos ideas-fuerza que nos permiten comprender la relación ineluctable entre conexión en red y la importancia que esto tiene para el sistema productivo-consumista capitalista. Según René Ramírez, al reconocerse al Estado ecuatoriano por parte de los constituyentes de Montecristi como plurinacional e intercultural lo que se consigue es un nuevo pacto de convivencia más igualitario, más cooperativo, luchando así contra el regionalismo y la exclusión propios de etapas pasadas. Dice que dicho pacto

“Pone su énfasis en construir otros mundos vitales diferentes a la propuesta civilizatoria de Occidente, que se basa principalmente en lo económico/productivo y en el consumo. Se sitúa en una perspectiva más amplia de la transformación de las relaciones sociales; en un sentido emancipador, liberando tiempo para el ocio creador, para el erotismo, para el arte y la artesanía, para el descubrimiento personal y la indagación existencial, para el estudio, para el viaje, para la participación democrática, para la fiesta y la celebración, para el cuidado de las personas y la naturaleza, para la minga dentro de la comunidad” (Ramírez 2010a: 64-65).

Las definiciones que se le han dado al Buen Vivir han sido muchas y han venido de diferentes campos: indígenas, activistas, ecologistas, marxistas, feministas, indigenistas,

intelectuales, académicos, políticos. Si algo tienen en común es la importancia de no ver este término como algo cerrado y conclusivo, sino como un constructo en proceso; y, más allá de la mayor o menor importancia dada al enfoque indigenista en su formulación e incorporación en el marco constitucional, en planes de desarrollo, en implementación de políticas públicas, etc., parece existir bastante puntos de unión en cuanto a la fundamental: abogar, desde la óptica temporal, por una ecología del tiempo, en el sentido de liberar el tiempo vivido de cargas puramente economicistas para dotar de más valor moral, ético y en especial darle importancia al tiempo bien vivido y bien empleado, en relación comunicativa y horizontal, es un logro planteado en la actualidad en los planes del Buen Vivir ecuatoriano. Ecología de saber y una temporalidad más ecológica son caras de la misma moneda.

IV. Conclusiones

“No seáis esclavos del tiempo, es una forma diabólica de morir: lentamente, poco a poco”. La cita corresponde al personaje de Arlequín, protagonista del relato de ciencia ficción *“Arrepiéntete, Arlequín”*, dijo el señor Tic-Tac, de Harlan Ellison. En esta inspiradora novela, escrita en 1965, dicho personaje es una especie de rebelde cuya táctica antisistema es provocar retrasos, por ejemplo echando gominolas sobre las maquinarias para hacer que éstas se retrasen. El control del tiempo es el factor principal de esa futurista sociedad, donde la puntualidad es obligatoria: los ciudadanos llevan cardioplacas de control del tiempo y si alguien provoca un retraso a la sociedad, se le es descontado. Para que todo funcione como un perfecto reloj suizo, el encargado de todo el engranaje es el Maestro Custodio del Tiempo, más conocido como señor Tic-Tac. Frente a él, Arlequín llama a la desobediencia civil (de hecho, el relato comienza con una cita de Thoreau).

Por la crítica que supone a la lógica neoclásica, los índices de felicidad aquí comentados pueden ser vistos como desobediencia en el sentido de que rompen las lógicas economicistas de medición de pobreza, desarrollo o progreso de una sociedad. Pero más allá de entenderlos como desobediencia, suponen un nuevo enfoque científico en donde las subjetividades que se forman con percepciones nuevas de entender el tiempo marcan un hito en las economías y en las sociedades actuales.

“Los hogares cuentan con el recurso constituido por el tiempo y las habilidades de sus miembros, que pueden aplicar a actividades remunerativas o a otros quehaceres, dentro del condicionamiento impuesto tanto por los mercados de trabajo como por el mediosocial” (Altimir, 1979:20).

Quizá una mejor forma de encarar el estudio de las sociedades actuales para un mejor uso del tiempo, sea enfocar el mundo del mercado como cultura, desde una perspectiva socio-antropológica, en donde las múltiples temporalidades entran en colisión: productor, consumidor, generadores de necesidades, individuos con diferentes grados de autonomía y decisión, etc., lo que configura diferentes ritmos que interaccionan y (re)producen viejas y nuevas formas de entender el tiempo.

Sólo pueden existir sociedades abiertas el futuro y al cambio social cuando la democracia garantiza la igualdad y la libertad de todos sus ciudadanas y ciudadanos. Los ciudadanos necesitamos reconocernos a nosotros mismos y a los demás, necesitamos, en definitiva, un tiempo común que funcione a modo de argamasa que permita que la sociedad no se disuelva. La economía del Buen Vivir o sumak kawsay tiene como base el tiempo, un tiempo fructífero y propio, no impuesto por las exigencias de la acumulación capitalista. El capitalismo necesita una forma de vida práctico-racional, un tipo de trabajo incesante y metódico en busca del máximo beneficio, en el que se prescinda de todo disfrute y goce de esa ganancia mediante la reinversión de lo ganado en un proceso sin fin. Como

advirtió Max Weber, esto es sólo explicable como productos de instintos perversos, o como también plantean Álvarez Uría y J. Varela, “la afinidad electiva entre el capitalista y el monomaniaco queda implícitamente planteada en la obra de Weber” (Uría; Varela, 2004: 250). Para comprendernos a nosotros mismos tenemos que comprender el capitalismo, o lo que es lo mismo, comprender las condiciones subjetivas de la modernización. En el sistema capitalista, el vivir exclusivamente para ganar dinero lleva a adoptar un estilo de vida caracterizado por la inquietud permanente, por la escasez crónica del tiempo, que es ahora asimilable al dinero, y por tanto no debe ser malgastado bajo la forma de inactividad o de empleo despreocupado. Esta idea tan incomprensible en sí misma hizo que se pusiera un “acento desmesurado en ese ridículo tramo de tiempo que es el tiempo de trabajo útil”. Sólo a través de una incesante actividad destinada a producir riqueza es como se manifiesta y se conoce a sí mismo el hombre.

El Buen Vivir, según René Ramírez, no sólo se basa en el “tener” sino en el “ser”, “estar”, “hacer” y “sentir” (René, 2012:17). Significa ante todo tener tiempo para llevar una vida digna junto con los que nos rodean. Es por tanto posible pensar y vivir el tiempo de otras maneras que no sea el tiempo del capitalismo industrial, pensar otras lógicas temporales más allá de la productiva-mercantil. El tiempo se lo naturaliza cuando se lo separa de los procesos, es decir, cuando se lo mercantiliza, cuando asimilamos tiempo y dinero, cuando aceptamos la definición hegemónica del tiempo, asimilable únicamente a los ritmos del trabajo remunerado y a los valores masculinos; cuando se convierte en programable, predecible y homogéneo, en definitiva, cuando construimos un tiempo-no temporal (Legarreta, 2013). Patricio Ribas señala que la explotación capitalista es la utilización intensiva del tiempo para transformar el tiempo (Ribas, 2013:142). Recuperar el tiempo es condición *sine qua non* para ser más autónomos y libres, pero es necesario que existan unos marcos temporales y espaciales que propicien romper con los procesos de individualización que el capitalismo impone, que inciten a recuperar el placer de relacionarnos socialmente, el gusto por conocer mundos sociales a los que no pertenecemos, hacerlos visibles. Tienen que existir espacios y tiempos comunes susceptibles de ser compartidos. Construir y ejercitar esta práctica en todos los niveles, públicos y privados, requiere la existencia de un lenguaje también común, pues la experiencia tiene que ver con la palabra y el relato. La gramática de ese lenguaje tiene que generarse a partir de las propias relaciones sociales, en el acercamiento al otro, permitiendo un reconocimiento mutuo y sincero para sentar las bases de un nosotros que garantice la continuidad de la comunicación. ¿Dónde sino entre ellos y nosotros va a hacerse la continuidad que necesita la historia? Para que exista sociedad es necesario un tiempo social común, compartido, un proyecto social que asegure la previsibilidad y la plausibilidad de la racionalidad de la acción para evitar malentendidos en cuanto a las intenciones de los demás. “El estado social, como una versión consecuente del estado democrático, ha descansado en el reconocimiento mutuo de los ciudadanos como seres semejantes y dignos de confianza” (Sotelo, 2010:391), por lo que la desconfianza y la incertidumbre que acarrea la disolución de los vínculos sociales, obliga a una tentativa de recomposición de estos vínculos mediante el acercamiento y la comprensión de las experiencias de los demás. La confianza se muestra entonces como la condición necesaria para interactuar con los otros. La experiencia, la acción social, se nutren, por tanto, de una historia en común. Citando de nuevo a René Ramírez, una de las condiciones para que florezca la buena vida es la construcción de sociedades lo suficientemente igualitarias para que la relación y el mutuo reconocimiento prospere (2012:37), en definitiva, es necesario compartir escenarios sociales y mentales comunes, unirnos a las participaciones de los otros (Douglas, 2008). Hay que preguntarse cuáles son las condiciones que hacen posible trascender el tiempo capitalista para abrazar ese otro tiempo cualitativo que los griegos llamaban “kairos”, “lo que el tiempo incuba o prepara”, para participar en la construcción de un proyecto común y construir una sociedad más democrática e incluyente.

Bibliografía

ÁLVAREZ-URÍA, Fernando

2013 “Mujeres y política. Las políticas de las mujeres en la España de la Segunda República y la Guerra Civil”, en *Papers*, 99: 629-646.

ÁLVAREZ-URÍA, Fernando; VARELA, Julia.

2004 *Sociología, Capitalismo y Democracia*. Madrid: Morata.

BAGÚ, Sergio

1978 *El tiempo de la realidad social*. México: Siglo XXI.

BERGSON, Henri

1982 *La energía espiritual*. Madrid: Espasa Calpe.

BOLTAÑA BOSCH, Xavier

2011 “Bhuttan y el Gross National Hapinnes”, en *Cies* Nº 90, mayo 2011, en www.grupcies.com/.

BOUTANG, Yang Moulier

2012 *La Abeja y el Economista*. Madrid: Traficantes de Sueños.

BOUTANG, Yang Moulier; y otros

2004 *Capitalismo Cognitivo. Propiedad Intelectual y Creación Colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.

CASTEL, Robert

1995 “De la exclusión como Estado a la vulnerabilidad como proceso”, en *Rev. Archipiélago*, 21: 27-36

CASTORIADIS, Cornelius

1989 *La institución imaginaria de la sociedad, Vol. 2, El imaginario, lo social y la institución*. Barcelona: Tusquets.

CASTRO NOGUEIRA, Luis

1998 “El espacio tiempo / social: fragmentos de ontología política”, en *Archipiélago*, 34-35: 40-50.

DAMIÁN, Araceli

2013 “El tiempo: la variable olvidada en los estudios del bienestar y la pobreza”, en *Sociedad & Equidad*, 5: 136-163.

DOUGLAS, Mary

2008 *Estilos de pensar. Ensayo crítico sobre el buen gusto*. Barcelona: Gedisa.

DURÁN, M^a Ángeles; ROGERO, Jesús

2009 *La investigación sobre el uso del tiempo*, Cuadernos metodológicos, 44. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

DURKHEIM, Emilie

1992 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal

ELIAS, Nobert

1989 *Sobre el tiempo*. México: FCE.

1987 *La soledad de los moribundos*. México: FCE.

FOUCAULT, Michael

2003 *La verdad y las formas jurídicas*. Madrid: Gedisa.

GALIMBERTI, Umberto

1992 “La metamorfosis de Crono”, en *Archipiélago*, 10-11: 56- 57.

Gómez de Liaño; y otros

1998 “De espacios mentales, imágenes y razones y lugares”, en *Archipiélago*, 34-35: 51-60.

HARVEY, David

2001 *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

LEGARRETA, Mataxalén.

2013 “El tiempo como herramienta para la economía feminista. (Una propuesta a partir del estudio del trabajo doméstico y los cuidados)”, IV Congreso de Economía Feminista. Sevilla.

LE GOFF, Jacques.

2004 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.

MASSEY, Doreen

2005 “La filosofía y la política de la espacialidad”, en Arfuch, L. (Comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*: 36-46. Buenos Aires: Paidós.

PARRA, Pilar

2013 “El peso de la familia y del sistema educativo en las trayectorias de tres mujeres de clases populares, urbanas y rurales”, en *Papers*, 99: 709-729.

RAMOS, Ramon

2003 “Discursos sociales del tiempo”, www.ucm.es/data/.../183-2013-05-10, (Consulta: 12/12/2013)

RAMOS, Ramón

1997 “La ciencia social en busca del tiempo”, en *Revista Internacional de Sociología*, 3(18): 11-37

RAMOS, Ramón

1992 *Tiempo y Sociedad*. Madrid, CIS- Siglo XXI.

RAMÍREZ, René

2010 “La Transición Ecuatoriana hacia el Buen Vivir. Socialismo del sumak Kawsay biosocialismo republicano”, en Senplades, *Los Nuevos Retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades.

RAMIREZ, René

2012 *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.

RIBAS, Patricio

2013 “Juventud y anticapitalismo”, en *El futuro es joven*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.

SOMBART, Werner

1965 *Lujo y Capitalismo*. Madrid: Revista de Occidente.

SOTELO, Ignacio

2010 *El estado social. Antecedentes, origen, desarrollo y declive*. Madrid: Trotta.

UÑA, Octavio

2009 *Sociología y Comunicación*. Madrid: Universitas.

VALDANO, Juan

2010 *La selva y los caminos. 28 reflexiones sobre la realidad ecuatoriana*. Quito: Ministerio de Cultura de Ecuador.

VARELA, Julia

1992 “Categorías espacio-temporales y socialización escolar: del individualismo al narcisismo”, en *Revista de Educación*, 298: 7-29.

WEBER, Max

2011 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.

WEBER, Max

1987 *Economía y sociedad*. México: FCE.